

# MUERTE Y PERVIVENCIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA<sup>1</sup>

LUIS JAVIER MARTÍN VALBUENA

Las siguientes páginas pretenden ser un sucinto recorrido por las páginas del Antiguo Testamento y de la llamada Literatura Intertestamentaria para ver si puede decirse que hay elementos conducentes a establecer la creencia en un más allá, donde se obtenga la retribución no conseguida en esta vida. Esto es más o menos claro en los últimos libros. Pero ¿puede afirmarse de los más antiguos? O ¿hay un momento que suponga un cambio —plenamente advertido— de una realidad futura tan decisiva?

## MUERTE Y ANTROPOLOGÍA

En la lengua hebrea de la Biblia no existe la palabra inmortalidad. La muerte se considera normal, natural. En muchos casos se contempla sin estridencias; en otros es claro castigo y sobrecoge, sobre todo si es «a la mitad de los días de uno» (*Is* 38, 10), o si el muerto es hijo único (*Jer* 6, 26) y no hay descendencia.

En los libros más antiguos es equivalente a *ir* —*reunirse, dormirse*— con los padres —o sus padres, o su pueblo—: *Gn* 15, 15; 25, 8.17; 35, 29; 47, 30; 49, 29.33; *Dt* 31, 16; 1 *Re* 1, 21; 2, 10; 11, 21.43.

De algunos textos puede afirmarse que el reunirse se refiere a recibir sepultura en la tumba familiar: 2 *Re* 8, 24; 14, 20... De otros, que significa juntarse con los antepasados en la morada de los muertos,

1. El título de la comunicación oral fue: *Muerte y Antropología en el Antiguo Testamento*. Además de los autores que cito o refiero en el trabajo, en los que se puede encontrar abundante bibliografía sobre los temas tratados, pueden consultarse los Diccionarios Bíblicos —Bauer, Haag..., Leon-Dufour— para ver diversos enfoques de los problemas. Hay un par de obras que no se mencionan en las páginas siguientes, y que he utilizado en cierta medida: J. GONZÁLEZ LUIS, *Algunas convergencias entre la literatura apocalíptica y el pensamiento grecorromano*, en *II Simposio Bíblico Español*, Valenc.-Córd. 1987; V. VILAR HUESO, *En torno a la Biblia* (Estudios), Valencia 1992.

pues se distingue el sepelio de la reunión: *Gn* 47, 29; *1 Re* 2, 10; 11, 43; 14, 31... Y se emplea la expresión para personas que no han recibido sepultura en el sepulcro de sus antepasados: *Gen* 15, 15 (Abraham); *1 Re* 2, 10 (David); *1 Re* 16, 28 (Omri); *2 Re* 21, 18 (Manasés).

Hay dos personajes, Henoch y Elías (*Gn* 5, 22-24 y *2 Re* 2, 1-11), que no han visto la muerte y viven con Dios. Puede suponerse que existe la creencia de que para algunos privilegiados hay posibilidad de cierto tipo de vida «eterna», lo que será fuente de abundante literatura posterior.

Parece claro que la muerte es algo muy distinto u opuesto a la vida —el más grande de los dones (*Job* 2, 4; *Qoh* 9, 4)—, que es actividad, alegría, luz, agua: sólo superable por la bondad divina (*Sal* 63, 4). Dios es el vivo y activo por excelencia. En el caso del hombre la vida se reconoce por sus manifestaciones: respiración, aliento y sangre. En algunos casos la muerte parece destrucción total del hombre, pero más bien parece referirse a la destrucción de esa actividad, pues hay otros textos que empujan en otra dirección, al hablar de la muerte como descanso (*Job* 3, 13s.), o de un sueño eterno (*Jer* 51, 39), o descenso al *Sheol*.

Mas bien parece que es todo un «yo» entero, indiviso —salvo la *nephes*, que no se menciona tras la muerte; y la *ruah* que volvería a Dios (*Qoh* 12, 7 y *Sal* 104, 29-30)— el que va al reino o lugar de los muertos. Es un «yo» debilitado en su forma más extrema<sup>2</sup>, al que llega a denominarse sombra, —*repha'im*—. De aquí que cuando se contemple explícitamente la resurrección se entienda como la vuelta de ese todo, sin un claro resentimiento contra el cuerpo.

La muerte puede servirnos para decir algo sobre la antropología hebrea reflejada en los textos del AT. El término con que se puede abarcar su definición es «imprecisión». Sirva como ejemplo el que hasta un total de 13 vocablos se utilizan en la Biblia para designar lo que los traductores de LXX dejarán en uno:  $\sigma\omega\mu\alpha$ . Es cierto que 3 de los 13 se refieren al cuerpo muerto o cadáver; y que el más frecuente de los 13 es *basar*. Pero esta última palabra se complica, pues además de traducirla por  $\sigma\omega\mu\alpha$  (21 en LXX, y equivalente en los griegos a «carne organizada»), la equiparan también con la simple  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  (143 en LXX, y equivalente a la carne genérica). Los griegos distinguen al traducir el trasfondo de ambas palabras, pues aunque equivalentes en muchos casos,  $\sigma\omega\mu\alpha$  tiene un sentido que nunca concederán a  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , y es de hombre abierto a Dios, hacia el bien.

2. R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Madrid 1967 (recogiendo una idea de G. Pidoux y M. Eliade). Tanto la enfermedad (*2 R* 8, 8.10.14 y 20, 1.7), como la fatiga (*Gn* 25, 30.32) y el sueño (*Is* 5, 27), son muestras de la vida débil, que no llegan al extremo de la debilidad de la muerte.

Resumiendo los sentidos hebreos de *basar*, tenemos: carne de animales (vivos o sacrificados) y carne humana (opuesta a otras partes del cuerpo: huesos, nervios...); cuerpo visible entero, o persona entera (el «yo»); parentesco por lazos de familia natural, o humanidad entera o criaturas (incluidos animales); hombre débil natural o moral (contrapuesto al «Fuerte», que es Dios).

En la traducción griega los dos términos señalados —σῶμα, σᾶρξ— se contraponen, con toda claridad a ψῆχῃ. Esta palabra traduce 600 veces —del total de 755 que aparece— la hebrea *nephes*. Pero casi todas las restantes —155— se traducen por σῶμα. En hebreo se pueden resumir los siguientes sentidos de *nephes*: garganta, órgano de alimentación y respiro, cuello y anhelo; sede de movimientos emocionales; vida (quizá algo indestructible, que podría existir separada de vida corporal según 1 S 25, 29); persona<sup>3</sup>.

Los otros términos que conducen a una traducción de índole «espiritual» o —al menos— «inmaterial», son el de *nismah* y *ruah*. El primero aparece poco (24 ocasiones), y se suele concebir como aliento o hálito. El segundo, en 136 ocasiones (35%) se refiere a Dios —nunca en conexión con *basar*—; 129 tiene que ver con hombres y animales; y 113 es el simple viento. Sus sentidos se resumen en los siguientes: «espíritu», viento, aliento, fuerza vital que da Dios, y fuerza de voluntad. Antes del helenismo, en AT no se mencionan la *nephes* ni la *ruah* una vez que el hombre muere. En el *Sheol* nunca se hablará de *nephasot* ni *ruhót* (los plurales correspondientes); ni en esta vida son sujeto de operaciones, como el alma. Estas palabras, que responden al menos a lo que no es *Gasar*, suponen algo que Dios da, y el hombre vive; retira, y el hombre muere.

De todas formas, no parece que fuera difícil distinguir dos elementos —vivificante y vivificado— en textos como *Is* 2, 22; *Gn* 2, 7; *Za* 12, 1 y *Qo* 12, 7. Aunque también puede decirse que son textos o interpolaciones tardías.

Suele considerarse que la antropología griega —analítica y esencialista— es dual, con alma inmortal y cuerpo mortal. Si bien es cierto para la visión platónica y su enorme influencia en el pensamiento, se suele olvidar otro gran peso —unificador en este caso— como es el aristotélico. De hecho éste es el que triunfará progresivamente en el cristianismo, por explicar mejor la revelación sobre el tema —el hombre como unidad—, del AT y NT.

3. Según H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, se pueden añadir: necesidad y ansiedad, excitabilidad, vulnerabilidad emocional, individuo aislado. Nunca es sujeto de actividades espirituales. Referida a Dios (sólo el 3% de las veces) —en poesía y profetas—: conmoción, ira, aversión... yo viviente.

Desde luego parece que los antiguos hebreos —como, probablemente, otros pueblos— no se planteaban lo que las cosas son, sino como aparecen. O si queremos decirlo de otra manera, del modo en que aparecen son las cosas. De ahí que no cuiden reseñar la contraposición de lo uno a lo múltiple, la parte del todo: simplemente describen. Aplicando estos modos a nuestro tema, podemos decir que su antropología es primitiva, imprecisa e indiferenciada. Así se sirven de las partes del cuerpo para reflejar el todo, acentuando la unidad aparente de los componentes. La persona será un cuerpo animado; somos un cuerpo (un griego platónico diría que somos un alma encarnada)<sup>4</sup>. La imprecisión les lleva a acumular términos y a situarlos, incluso, fuera de lugar. Lo más que llega a reflejarse de lo que no aparece visiblemente es el viento o hálito. Incluso puede pensarse que llegan a ser «tria» o «tetralistas»; pues si la *nephes* se derrama con la sangre, o por lo menos ya no está con el cadáver; si la *ruah* vuelve a Dios, o desaparece también; si el *basar*, o *peger* o *guphah* o *n<sup>e</sup> bilah*, son el cuerpo muerto que se queda y pudre en la tumba; y, por último, hay algo, mi «yo debilitado», que se aloja en el *Sheol* y está —o estará— a la «espera». Podemos contar, por consiguiente, con tres o cuatro elementos que se encontraban en el hombre, aunque se le contemple como unidad. Y dos son inmortales, aunque no se especifique su destino.

Un dato, que me parece significativo —incluso con todas las matizaciones que se podrían hacer—, es el de que los rabinos no tendrán inconveniente en asumir la precisión terminológica griega para reflejar lo que ellos creen que ya se encuentra en la *Torah*, y que es lo que están comprendiendo en su preciso momento, aunque éste sea posterior. Es decir, una parte «material» y otra «no material». Para la primera se restringirá con precisión al cuerpo en su conjunto; y lo que claramente no se refiere a cuerpo, en cuanto materia, alma.

#### VIDA DE ULTRATUMBA

No se puede afirmar que haya habido pueblo de la antigüedad que haya considerado que con la muerte se acaba todo para el hombre: por el modo de sepultar, por la costumbre de interrogar a los muertos, uso de ofrendas y ritos de duelo. Y esto vale para los antiguos semitas y

4. La individualidad en el hombre vendría de su respuesta a Dios: no lo que es en sí, sino lo que es en relación con Dios, y también por su relación con el entorno. El hombre según esto sería un ser que se está haciendo dentro de una Historia de la Salvación. (Cfr. A. Díez Macho, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Madrid 1977). Varias de las ideas y datos aquí expuestos proceden de este autor.

para Israel durante la época del AT. Los textos que se utilizaban para negarlo en la Biblia (*Gn* 32, 36; 42, 13; *Jer* 31, 15; *Job* 7, 21 y *Sal* 39, 14) afirman solamente el término de la existencia terrena.

Puede que esa estancia posterior se refiera a la misma tumba, como parecen indicarlo los ajuares que acompañan a los sepultados, maldiciones contra los violadores de sepulcros... En la Biblia parecen confundirse la tumba o fosa con el *Sheol*: ejemplo claro es la doble afirmación de Jacob (*Gn* 37, 35; 47, 30), en la que parece desmentirse la estricta necesidad de tumba, en la que no se encuentra José.

Hay varios ejemplos que suponen un lugar bien distinto entre la tumba y el *Sheol*. Así en *Gn* 49, 33 se habla de la muerte de Jacob, que «va a reunirse con su pueblo»; pero, de hecho, tardará 70 días en ser trasladado el cadáver hasta Makpelah. En *Dt* 32, 50; 34, 6 y *Nm* 20, 24, Aarón y Moisés son enterrados en su lugar, pero también se reúnen con su pueblo. Texto contundente para distinguir tumba de *Sheol* puede ser *Nm* 16, 30.33; y el célebre pasaje de la consulta de Saúl a Samuel (1 *Sm* 28, 6.19), muestra una pervivencia clara: «mañana estaréis tú y tus hijos conmigo».

Pienso que se puede concluir que el «reunirse con los padres, o el pueblo» —la muerte del apartado anterior— es equivalente al reunirse en otro mundo, el de los que fallecen. Este otro mundo es el *Sheol*, cuya etimología es discutida, lo mismo que su procedencia. Ésta se situó en Babilonia; pero dista mucho de ser aceptado, ya que el *Sheol* babilonio es una ciudad de 7 puertas en 7 murallas, con entrada al oeste, a la que se accede atravesando un río infernal: todo esto no se encuentra en AT; aunque sí se acerca, el que sean ambos lugar de tinieblas y polvo.

La idea predominante entre los textos poéticos (*Is*, *Jr*, *Ez*, *Sal*, *Pr*, *Job*...) —que es donde más se menciona y describe— sobre el *Sheol* es la de ser un mundo de todos los muertos, por debajo del de los vivos —al que se baja y del que no se vuelve a subir—, de tinieblas y sombras, silencioso, sin dolor. Aunque en algún caso puede verse cierta satisfacción en llegar a él, debido a la desesperación (*Gn* 37, 35).

Los textos más antiguos parecen mostrar una igualdad total entre sus moradores, si bien alternan las ideas sobre su pobre condición —debilitados— (*Is* 14, 9) o su gran conocimiento (1 *Sm* 28). Pero también se quiere ver cierta gradación en algunos textos. Así *Pr* 7, 27 y 9, 18, hablan de «cámaras de muerte» y «las profundidades del *Sheol*»; *Is* 14, 9-20 y *Ez* 32, 18-32, afirman de algunos que van «al hondón de la fosa» y a la «región de las profundidades». Aunque es muy discutible —sobre todo por el elemento poético implícito—, sí parece suponerse que allí se infligen penas por los crímenes de esta vida.

Los largos días sobre la tierra, el perpetuarse en los hijos o en el pueblo (*Is* 6, 13...), la reputación de un nombre ilustre que permanece por siempre (*Pr* 10, 7; *Sal* 112, 6...); estos elementos muestran de modo bastante claro el ansia de prolongación vital que subyace en el AT. De modo semejante, en algunos Salmos, se ha visto —debido a la espiritualización del ansia referida y manifestada en determinados autores pertenecientes a corrientes de la piedad israelita— una esperanza de unión durable con Dios, dentro de esta vida o en la de ultratumba: 11, 7; 16, 8-11; 17, 15; 27, 13; 42, 3; 49, 16; 63, 4; 73, 23-26; 140, 14. Se ha discutido mucho —palabra por palabra—, y no es definitiva ninguna conclusión. Además está el problema de la datación respectiva. Pero no deja de ser el esbozo de una creencia más desarrollada posteriormente. A este respecto, M. Dahood (*Salmos III*, pp. XLI-XLII), basándose en sentidos del ugarítico —como se podría suponer— dice que hay 40 lugares en los Salmos en los que se habla de resurrección e inmortalidad.

Si llegan los salmistas a contar con la «inmortalidad» al lado de Dios quiere decir, al menos, que preludian lo que luego será doctrina firme y referida a todos los justos. Si sus expresiones hiperbólicas sólo expresan deseo de terminar en paz su existencia terrena, al menos formulan la convicción de que la felicidad del justo no consiste en la prosperidad material, sino en la amistad con Dios.

En Israel está excluido el culto o consulta a los muertos (*Lv* 20, 27 y *Dt* 18, 11-12) y las manifestaciones que había en religiones vecinas; y salvo algunos textos discutidos (*Is* 8, 19-20) no parece que lo hubiera. Esto lo muestra el que en ningún caso los profetas polemicien contra ese posible culto. Algo más problemático debieron ser ciertas prácticas realizadas en los duelos por los muertos, pues aunque estaban prohibidas (*Lv* 19, 28; 21, 5 y *Dt* 14, 1), no parece que se hiciera mucho caso (cfr. *Is* 3, 24; 22, 12; 32, 12; *Jr* 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37). Quizá pueda ser ésta una de las razones de las escasas y poco matizadas referencias a la vida de ultratumba en el AT. Incluso un autor de principios de siglo<sup>5</sup> asegura que Moisés se abstiene intencionalmente en la Ley de proponer premios en el más allá para evitar la posible derivación a rendir culto a los muertos. Y en la misma línea, otro autor de la misma época —Lods<sup>6</sup>— afirma que el yahvismo habría supuesto el alejamiento de los muertos, que habría estado en boga previamente y sería recuperado posteriormente en la época judaica. Estaríamos ante un ejemplo de reclusión, al ámbito de las creencias

5. Cfr. A. FERNÁNDEZ, *La inmortalidad del alma en el Antiguo Testamento*, «Razón y Fe» 36 (1913); *La retribución en la otra vida en el Antiguo Testamento*, «Razón y Fe» 37 (1913).

6. Cit. R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a la...*, o.c. en nota 2.

populares, del mundo de ultratumba que apenas emerge a la superficie en los escritos sagrados<sup>7</sup>.

Esto no está probado ni será fácil hacerlo. Desde luego hay un fondo muy verosímil, teniendo en cuenta todas las diatribas contra la idolatría o alejamiento de Dios en el AT. La efervescencia del mundo del más allá, con todo el ocultismo anejo, no eran elementos permisibles en el pueblo de dura cerviz e incircunciso de corazón.

Enlazando con lo que hemos visto de los Salmos y su afán de vida, se plantea otra tesis interesante. En la literatura sapiencial habría dos corrientes de opinión sobre el más allá: una, de los tenebristas del *Sheol*; otra, de los piadosos que aspiran a vivir en cierta intimidad con Dios, aún después de la muerte<sup>8</sup>. Pero en el fondo estamos ya entrando de lleno en lo que veremos más adelante a propósito de la retribución, y en la «discusión de sabios» que introduce la resurrección.

Hay una serie de textos que se suelen encuadrar en una influencia egipcia, aunque está lejos de poderse aclarar bien. Sirven para ras- trear una condición peculiar de algunos justos. Son los que hablan de que Dios es el que inscribe o borra a cada hombre en el «libro de la vida»:

- *Ex* 32, 32: «pero si no (perdonas su pecado), bórrame de tu Libro que has escrito... Al que ha pecado contra Mí lo borraré de mi Libro».
- *Is* 4, 3: «quien reste en Sión y quien sobreviva en Jerusalén será llamado santo: todo el inscrito para la vida de Jerusalén» (restauración de tiempos mesiánicos).
- *Sal* 69, 29: «borrados sean del Libro de los vivos y no sean inscritos con los justos».
- *Ml* 3, 16: «y se escribió un libro memorial ante Él para los temerosos de Yhwh y para quienes respetan su Nombre».

Este tema del Libro se retoma precisamente en *Dn* 12, 1: en este caso, los que estén inscritos del pueblo de Dios serán los liberados.

En la llamada literatura intertestamentaria, y en paralelo con el desarrollo de la resurrección escatológica, en la vida de ultratumba —en el *Sheol* concretamente— se va realizando con progresiva claridad la separación entre justos y pecadores, con sus compartimentos diversos, pero siguiendo en un modo de escatología intermedia. Así en *4 Esdras*

7. Cfr. R. CRIADO, *La creencia popular del Antiguo Testamento en el más allá*, en *XV Semana Bíblica Española: en torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento*, Madrid 1955.

8. Cfr. M. GARCÍA CORDERO, *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial*, «Ciencia Tomista» 86 (1957).

los ángeles cuidan de las almas de los justos, que han sido recibidas por Dios y están tranquilas en sus cámaras; mientras que los pecadores vagan presos del remordimiento (cfr. además *Apocalipsis de Baruch*). También entre los justos reina una gran alegría por la compañía de «ángeles de paz» en *Jubileos*. En *Henoc* alterna una visión ciertamente material, en la que los justos gozan de una fuente de agua viva, junto con un estado —no definitivo, porque falta el cuerpo— en el que los justos alaban a Dios y al Mesías, mientras son bendecidos por ángeles. Además, como veremos, interceden por los justos que moran en la tierra (2 *Macabeos*). En esta época tardía el *Sheol* abre sus puertas a dos estados definitivos: la gloria y la *gehenna*.

### RETRIBUCIÓN<sup>9</sup>

Que Dios premia el bien y castiga el mal, es una verdad que se expresa reiteradamente en el AT tanto en el ámbito individual (*Ex* 34, 7; *Nm* 14, 18; *Dt* 5, 9; *Jc* 9, 57; *Jr* 32, 18...) como en el colectivo (*Dt* 27-29; *Nm* 16, 20-22; 1 *Sm* 3, 11-14...), debido a que Dios es justo en sentido moral. Muchos son los textos y matices que se podrían añadir, pero siempre desde el ángulo de ser ésta una de las verdades fundamentales de Israel, y sobre todo de la llamada «escuela» deuteronomística. Bien es cierto que en su inmensa mayoría se refieren siempre a la retribución en esta vida, sea la propia o la de los descendientes: alargar o acortar vida, abundancia o carencia de descendencia, sepultura o ser pasto de fieras. El hecho de considerar con tanta insistencia la retribución en esta vida, dará lugar —en el mundo sapiencial— a cierta insatisfacción sobre la justicia real en muchos casos (*Job* y *Qoh* sobre todo).

A pesar de que la muerte se considere en muchos casos lo natural, hay textos que la consideran un castigo por haber realizado un mal: *Nm* 16, 33; *Is* 5, 11-14; 34, 10 y 66, 24; *Pr* 7, 24-27 y 9, 18. Pero, sobre la base del premio en la vida y muerte como castigo, hay textos en los que se considera la vida sin limitación alguna como un premio (*Pr* 11, 19; 12, 28), o como una buena relación con YHWH la recompensa de los justos (*Sal* 73, 26; 16, 11; y 49), que no han de restringirse a lo terreno. El amor aspira a la eternidad y no acepta separación por la muerte. De ahí que haya un suspirar por la unión estable con YHWH. Aunque tampoco se expresa con claridad cómo se concibe esa posible vida ultraterrena: si mera liberación del *Sheol* (*Sal* 16, 8s.; 49, 16; *Job* 14, 13) o no.

9. Cfr. J. SALGUERO, *Justicia y retribución divinas en el Antiguo Testamento*, «Ciencia Tomista» 88 (1961).



Hasta *Dn*, *M* y *Sb* no se menciona explícitamente en el AT nada sobre «otra vida». Sin embargo, las quejas o incomprendiones sobre el sufrimiento del justo o el disfrute del malvado son progresivamente abundantes desde la época del destierro: *Ml* 3, 13; *Ha* 1, 1-4; *Jr* 12, 1; 15, 15-18; *Sal* 37; 38; 39; 49; 73; 92. Siendo los ejemplos más claros —como ya indicábamos— *Job* (desde la piedad) y *Qoh* (¿desde cierto escepticismo?).

*Dn* 12, 1-3 habla explícitamente de la suerte diversa que aguarda a los judíos buenos e impíos después de la muerte. Y de modo similar: *Sb* 3, 7; *Hen* 39, 7; 104, 2; 108, 13s.; 4 *Esd* 7, 97.

El libro 2 *M* supone trasponer la retribución de los buenos al juicio inmediatamente posterior a la muerte, que les hará esperar la resurrección del final de los tiempos. Los males sufridos son debidos a las faltas de la nación. Sobre las propias faltas perdonables puede satisfacerse tras la muerte (12, 43-36). Los malos son castigados en este mundo.

En *Sabiduría*, el alma de los justos se libera del cuerpo y va a morar junto a Dios, asociada a su reino y recibiendo una hermosa corona. La recompensa terrena no debe preocupar a los justos, porque la retribución es propia del otro mundo. Las desgracias que padecen son pruebas para purificarles y acrecentar su recompensa. Desaparece, por tanto, la oposición tradicional entre dolor y virtud. Los malos son castigados en el *Hades*.

Así pues, desde la retribución terrena —que sólo puntualmente puede decirse ausente del AT— se llega a la absoluta espiritualidad de la retribución trascendente. Además de lo mencionado, puede añadirse *Hen* 38, 2; 48, 1 (respecto a la justicia); 58, 6 (vida eterna); 51, 4 (semejanza a los ángeles); 45, 4s. y 62, 14 (unión con Dios e hijo del hombre). También 4 *Esd* 5, 121 y 6, 52; *Apoc Bar* 51; *Ascensión de Moisés* 10, 9; y Qumrán (1QS 4, 7; 1QH 7, 31; 1QS 2). En el judaísmo tardío pervivirán ambas retribuciones.

Aunque en los textos referidos se contempla la retribución individual, son mayoría —en lo antiguo o preexílico, sobre todo— los que tratan el tema desde el ámbito colectivo. Esto suele considerarse como ejemplo de pervivencia de lo nómada y su extrema consideración de lo solidario; además de responder a los conceptos de elección y alianza, en los que se contempla a Israel.

El desarrollo claro de la retribución individual es posterior al de la responsabilidad del mismo cuño, explícita tras *Ez* 18, y latente desde *Jr* 31. Se hará patente en la literatura litúrgica y en la sapiencial: *Sal* 1; 32, 10; 62, 13; *Prov* 24, 12; *Qoh* 3, 17; *Tb* 14, 9-11; *Sb* 1, 7-11. Ejemplos como el de Ahíqar, Mardoqueo, los 3 jóvenes, Daniel (cap.

6) y Susana, pertenecen a ese desarrollo de la retribución individual, bien prefigurada —por ejemplo— en *Gn* 37-45.

También en *Siracide* se considera retribución el *status* de Henoch (44, 16 y 49, 14); y en *1 M* 2, 58, respecto de Elías. Estos dos casos son muy peculiares, como avanzábamos en el primer apartado. Entre otras cosas, en ambos se utiliza el verbo *laqah* (*Gn* 5, 24; *2 R* 2, 1-15), para describir la acción de Dios. Ese verbo será utilizado también en algunos de los Salmos mencionados, sobre la «prolongación» de la vida (73, 24 y 49, 16). Pero servirá, además, para reflejar una serie de asunciones en la época tardía, referidas a personajes cualificados. Se aplicará a Moisés (*Asc Moi*) —del que sólo Dios preside su entierro (*Dt* 34, 5)—; a Isaías; al Hijo del Hombre (*Hen* 71, 1.14; 90, 31); a Esdras (*4 Esd* 14, 9.13s. y 49); a Baruch (*Ap Bar* 13, 3); y a Melquisedec (*Melq* 4). Esto debe responder a la época en que se distinguen las divisiones dentro del *Sheol*, y en la que no se ve bien que esos personajes compartan tan siquiera un lugar común.

*Ez* reconoce excepciones a la justicia individual (21, 6-8). Tras de él no desaparece, lógicamente, la retribución colectiva, como puede observarse en *2 M* 7, 18, o en el mismo NT (*Jn* 9, 2s.).

## RESURRECCIÓN<sup>10</sup>

Hay varias Referencias a que Dios es Señor de la vida, que hace vivir y hace morir: *Dt* 32, 39; *1 S* 2, 6; *Os* 6, 2. Estos tres textos realzan el poderío sin límites de YHWH que llega hasta la posibilidad extrema de quitar o conceder la vida. Más importante desde el punto de vista de la resurrección es el texto de *Os*. Al mencionar los «días» puede estar refiriéndose a algo conocido —o más bien a contaminación idolátrica de los efrainitas, según el contexto del capítulo anterior de *Os*— en el reino del Norte, de la cercana mitología cananea de Baal. Pero aquí el profeta parece afirmar que YHWH no es un Baal cualquiera; es Señor de la historia, cuya palabra crea y mantiene vivo a Israel<sup>11</sup>. Tema que remacharía en 13, 14. Una consecuencia muy importante del texto es que la noción de resurrección —aunque sea a través de los cananeos, o en un simple contexto político— era conocida en Israel en el s. VIII a.C.

La Resurrección de muertos se constata en los milagros obrados por Elías (*1 R* 17, 17s) y Eliseo (*2 R* 4, 18s. y 13, 21-24): textos que

10. R. MARTIN-ACHARD, G. NICKELSBURG, «Resurrection», en *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992.

11. Cfr. R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a...*, o.c. en nota 2.

muestran que YHWH puede vivificar a los muertos mismos<sup>12</sup> sacándolos del *Sheol*, al que habían descendido; aunque no contemplen la resurrección escatológica.

También Dios hace bajar al *Sheol* y salir de él: 1 *Sm* 2, 6 (y varios Salmos: 9, 14; 30, 4; 16, 10; 33, 19; 41, 3; 49, 16; 71, 20; 80, 19; 88, 7 y 103, 4). Dios tiene poder sobre el *Sheol*: *Am* 9, 2; *Os* 13, 14; *Is* 7, 11; *Jb* 26, 6; 38, 17; *Pr* 15, 11; y *Sal* 139, 8. Aunque siguen sin encuadrarse en ambiente escatológico.

En *Is* 26, 19 sí se anuncia como realidad futura la resurrección corporal de los muertos israelitas considerados justos, para reunirse al «resto», presentándola como símbolo de la restauración de Israel. El mismo poder pondrá en práctica Dios si Israel se convierte (*Os* 6, 1s.). O lo realizará tras el exilio (*Ez* 37, 1-14), y con la misma Jerusalén (*Is* 51, 17; 60, 1). Se discute el alcance de símbolo de algunos de estos textos, lo que potenciaría —en algunos casos— su alcance en el camino que conduce a la doctrina de la resurrección individual. Sobre todo en el caso de *Is*, que llega a considerarse una auténtica afirmación relativa a la expectación de una resurrección escatológica, aunque limitada a Israel. También llama la atención el que pueda expresar esa idea sin ningún deje de doctrina nueva. Es indudable, que sean o no metáforas, la creencia es que Dios «puede vivificar», «levantar» o «despertar» a muertos, que tiene esos poderes. Además de que esta imagen literaria —si sólo puede reducirse a esto— desarrollada progresivamente, va forjando un lenguaje que estará a punto para expresar la resurrección propiamente dicha.

La vida eterna unida a la resurrección puede suponerse implícitamente en *Is* 53, 10: tras mencionar la muerte y sepultura del Siervo de YHWH, anuncia que «verá una posteridad y prolongará sus días». Esto no parece compatible con la estancia en el *Sheol*. Además se vincula con la justicia y retribución en el Siervo por parte de la voluntad de Dios, que consigue el éxito a pesar de lo que razonablemente podía esperarse.

De algunos de estos textos se discute si en vez de resurrección real pueden referirse a la curación de una enfermedad (cfr. lo reseñado en nota 1), o si pueden ser meras hipérboles.

Texto muy controvertido es el de *Job* 19, 25-27. No voy a descubrir ahora las dificultades de toda índole que plantea este libro, y las respuestas diversísimas que se dan. No obstante parece de interés recoger algunas traducciones de la perícopa señalada:

12. Aunque a veces se matiza, por referirse los tres milagros a cuerpos que no están en la tumba y, desde luego, no se han descompuesto. En un caso (*1 R* 17, 22) se menciona la vuelta al cuerpo de la *nephes* por querer de Dios.

*Alonso Schökel*

25 Yo sé que está vivo mi Vengador,  
y que al final se alzaré sobre el polvo;  
26 después de que me arranquen la piel,  
ya sin carne, veré a Dios;

27 yo mismo lo veré, no como extraño,  
mis propios ojos lo verán.

(3):

25 Pero yo sé que mi Vengador vive,  
y el último sobre la tierra aparecerá  
26 Y después que mi piel se haya desecho  
sin mi carne veré a Dios,  
27 al cual yo he de ver por mí mismo

*Cantera*

Yo ya sé que mi vindicador vive,  
y que por último se erguirá sobre la tierra;  
pero después de que mi piel haya sido arrancada a  
tiras (como) ésta; mas yo querría ver a Eloah  
estando aún en mi carne.

Al cual quiero ver por mí mismo,  
Y que mis ojos le contemplen y no otro.

(4):

Pero yo sé que mi Vengador vive  
...  
Y después que estas cosas (las carnes) sean rodeadas  
desde mi carne veré a Dios. [de piel,  
...

La primera sigue fundamentalmente a la *Vulgata* y muestra claramente la resurrección, aunque plantearía problemas de interpretación a todo el libro, más o menos difíciles de resolver. Las otras pretenden traducir literalmente el TM; aunque hay otras muchas cambiando casi cada palabra. En cualquier caso parece ser éste un ejemplo de textos originales diversos: LXX traduce uno distinto al TM<sup>13</sup>; y San Jerónimo pretende aclararlo con ambos, más al que seguían las traducciones de la *Vetus Latina*, y a la luz de la posterior revelación neotestamentaria.

#### RESURRECCIÓN EN *DANIEL* Y EN LA POSTERIOR LITERATURA BÍBLICA E INTERTESTAMENTARIA<sup>14</sup>

Nos centramos ahora en el texto bíblico de *Dn* 12 —considerado por casi todos como manifestación expresa de la resurrección—, y en la literatura posterior, canónica y extracanónica. La datación de toda esta literatura es compleja y excede el marco de nuestro trabajo. Por esta razón prescindiremos de pretender una sucesión rigurosa, conformándonos con reflejar sucintamente las ideas sobre el tema. Sí nos basta señalar el período de tiempo que abarcamos: entre los siglos II-III a.C. y el I-II d.C.; y una premisa muy propia del judaísmo de la época: la gran variedad de posiciones sobre el tema.

13. Cfr. M. GARCÍA CORDERO, *La esperanza de la resurrección corporal en el libro de Job*, «Ciencia Tomista» 80 (1953). De este autor son las dos últimas traducciones, que pretenden reconstruir diversas interpretaciones del término *niqphû*.

14. Cfr. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982-87.

En *Dn* 12, 2 se menciona que los israelitas mártires —suele asegurarse que se trata de los habidos en la persecución de Antíoco IV— resucitarán o, más bien, despertarán después de un reposo inactivo. Como veremos, esto supone una notable diferencia con las posibles concepciones persas, en las que la resurrección sería universal, tras aniquilación universal y natural. Nickelsburg<sup>15</sup> y Díez Macho aseguran que el texto está basado en *Is* 26, 19, y que supone una resurrección corporal, con premio y castigo, dependiendo de *Is* 65-66. Para abundar en la influencia de *Is*, está el hecho de *Dn* 12, 3, en que se menciona que «los maestros brillarán...», y puede estar siguiendo a los maestros señalados en *Is* 52, 13 y 53, 11. Por lo que se ve, el primer texto «seguro» sobre resurrección puede basarse en la fundamental tradición bíblica representada por *Is* —sea deuterio o no—, y por lo tanto o no es tan nuevo el concepto o, al menos, busca un buen apoyo. Aunque se pone en duda la resurrección para el castigo de los impíos, lo importante es que la resurrección se ha convertido en objeto de esperanza firme; ya no es anhelo quimérico o imagen de perpetuidad de una raza, como podría suponerse en *Is*. Como allí —ya lo señalábamos *supra*— tampoco *Dn* parece indicar que sea una novedad lo que propone.

En *1 Henoc*, y siguiendo a *Is* 65-66 fundamentalmente, se trata del tema en los capítulos 1-5, 22, 51 y 91-105. Se habla de juicio final y resurrección de muertos. Parece distinguirse entre los justos y los impíos. De los primeros, se dice que sus espíritus son premiados tras la muerte (22); aunque también parece afirmarse que esperan en el *Sheol* hasta el juicio, en que se les abren las puertas del cielo y la nueva Jerusalén tras resucitar. Esto último cabe que afecte también a los impíos, pues parece haber una separación de buenos y malos (51), aunque su itinerario parece fijarse más bien en pecado-muerte —*Sheol* y penar— y sufrir fuego. Esto sin que tengan resurrección porque pervive el alma. No obstante, en 22, parecen exceptuarse los malvados que han sufrido en esta vida; aunque los que no hayan sufrido de modo suficiente resucitarían para tener tormentos especiales. La base de toda esta escatología se encuentra en la manifestación plena de la justicia divina que alcanza a todo tiempo y lugar. No obstante la resurrección no es explícita.

En la *Asunción de Moisés* 9-10, los piadosos judíos y los justos maestros serán exaltados a una gloria especial. Parece estar en conexión con *Dn* 12.

15. G. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge-London 1972. (Cfr. también, G. NICKELSBURG, M. STONE, *Faith and Piety in Early Judaism*, Philadelphia 1983).

En *Jubileos* 23, 23-31, los huesos de los justos se quedan en la tierra, mientras que sus espíritus disfrutan de la presencia de Dios. También parece relacionarse con *Dn* 12, y puede que con Salmos; pero sobre todo con el modo de describir de *Is* 65. No menciona la resurrección futura.

En el libro de *Sabiduría* —deuterocanónico— la inmortalidad y la vida eterna es la posesión del justo, del que sobrevive su alma inmortal. Como la muerte viene del pecado, el justo es inmortal, pues su alma se libra de la muerte. Además ese será el premio para los que aquí parecen desgraciados; siendo la muerte la que cambiará las suertes de oprimidos y opresores. Estos últimos serán castigados y reconocerán la exaltación del justo, pero no se aclara si sufrirán aniquilación. La inmortalidad se refiere unas veces al alma y otras a las personas, pero siempre por don de Dios. A pesar del, remachado por todos, contexto helenístico del libro, también se observa la influencia de *Is* 52, 13-53, 12, por la exaltación. Además, algunos<sup>16</sup> precisan que, si bien no menciona al cuerpo, lo presupone e, incluso, se quiere ver una existencia total en los últimos tiempos (4, 20-5, 25). También se puede pensar que, si deja en sombra lo concerniente al cuerpo, es para no causar repulsa en los lectores griegos; de modo semejante a como hará San Pablo en sus cartas, posteriores al discurso en el Areópago ateniense.

En 2 *M* 7 (además de 3, 16; 6, 30 y 14, 38) la resurrección del cuerpo es compensación del juicio divino a los mártires justos; y su sufrimiento sirve, también, de intercesión y substitución solidaria (7, 38). Su bienaventuranza es inmediata a la muerte, sin mencionar el sueño prolongado de *Dn*. Además se plantea una actividad para estos bienaventurados: se siguen interesando por la suerte de su pueblo y ruegan por él. Así, toman la iniciativa —no como el conjuro de *I S* 28, 15— de mostrarse a Judas en su sueño (15, 11-16). También sigue a *Is* poniendo en paralelo el sufrimiento y vindicación de los jóvenes con el Siervo de YHWH; y la madre es personificación de la Madre Sión, que anticipa el retorno de sus hijos. La base de su esperanza en la resurrección es el poder de Dios: igual que los creó, los hará resucitar. Los impíos —Antíoco— son castigados en este mundo, y se discute su resurrección.

En los *Salmos de Salomón* 3, 3-12, el justo será levantado a la vida eterna. La resurrección —no explícita si es reanimación de espíritu o del cuerpo— es premio del piadoso. El pecador perece para siempre tras la muerte. Aquí parece ir implícita la existencia del juicio particu-

16. Cfr. A.-M. DUBARLE, *La inmortalidad en el Antiguo Testamento*, «Concilium» 60 (1970) 39.

lar. Pero ya no se trata de compensar las injusticias de la vida, sino premiar la piedad y castigar el pecado.

En *4 Esdras* 7, 28-42 se habla de que toda la humanidad resucitará —la tierra devolverá a los que en ella duermen— de la muerte y Dios separará —juzgando con arreglo a la *Torah*— a los justos —pocos y que irán a la gloria del paraíso— y a los muchos malos, que serán torurados en una *Gehenna* cósmica.

En el *Testamento de Abraham* 12-14, el juicio entre lo bueno y lo malo se realiza con balanza, pero haciendo una llamada a la compasión y a la intercesión.

En el *Testamento de los 12 Patriarcas* —especialmente en el de Benjamín— se hace mención expresa de la resurrección corporal de todos los hombres. Los buenos, mártires y piadosos, son premiados a lo terreno con riquezas mesiánicas. Los impíos resucitan para confusión.

En *2 Baruch* los muertos resucitan en una especie de estado primitivo e indescriptible —gloria como las estrellas y ángeles—, pero reconocibles y liberados de las limitaciones de esta vida. De los malos sólo interesa referir que son castigados.

En *4 M* (homilía sobre los 7 mártires de *2 M*), los hijos suben al cielo y comienzan vida eterna nada más morir, lo que supone una insistencia sobre la inmortalidad del alma. La influencia griega parece hacerse sentir al dejar de lado la resurrección del cuerpo. Aunque la garantía de vida eterna sea la obediencia a la *Torah* en esta vida.

Tratando de hacer un esquema de toda esta literatura, Nickelsburg ve un punto de partida común en *Dn* 12, 1-3, y su revelación (apocalipsis) sobre los eventos del fin de los tiempos. Esto va a dar lugar a lo que llama el juicio «escénico»: con Miguel como defensor; Libro de la vida; resurrección; premio y castigo. Además ve tres formas de reflejar las ideas de resurrección, inmortalidad y vida eterna:

1. Historia del justo exaltado procedente de la tradición de Isaías (13; 14; 52 y 53) que se va expandiendo. El protagonista se fija en la muerte y es exaltado a la corte celestial. De aquí alcanzará progresivamente el «cuerpo glorioso».

2. Escena del juicio, en la que la resurrección es para que el justo reciba las bendiciones prometidas, pero que por la muerte y el sufrimiento no le fueron otorgadas; y el eterno castigo es a la inversa. Posteriormente se va ampliando desde el justo a los patriarcas y a todos los hombres.

3. La teología de los «dos caminos», supone que se camina en la vida o en la muerte, y ésta es —además y propiamente— el último castigo para los desobedientes. Lógicamente se complementaría con la

del juicio. Esto procede —aunque no lo diga el autor— del *hábitat* bíblico, tanto la retribución con castigo de muerte, como los caminos (cfr. Jr 32, 19).

Reflejan la resurrección en un contexto de juicio más amplio que *Dn*, *Jub*, *2 My Sb* los siguientes libros: *Sal de Salomón*, *Hen 22*, *4 Es*, *Or Sib* y *Test Ben*. Incluso de estos tres últimos se puede decir que proclaman ya la resurrección y juicio universales. En todos los casos siempre se premia a los justos, y se castiga a los malvados, salvo la excepción mencionada de *Hen 22*. Un comentario general, añadido por el autor, es el de que no es fácil —más bien es difícil— distinguir resurrección de asunción.

En la literatura producida presumiblemente en el propio Qumrán<sup>17</sup> hay varias referencias a la resurrección; cosa que es razonable, teniendo en cuenta los libros que guardaban con especial profusión: *Is*, *Dn*, *Jub*... En la Regla (1QS 4, 7-8.20-22) se menciona como recompensa eterna, «la vida perpetua y en la corona gloriosa junto con el vestido de majestad en la luz eterna»; aunque no queda claro si hay resurrección o una especie de «asunción». En los Himnos (6, 29-34), se anuncia que los «acostados en el polvo» alzarán su estandarte; lo que supone creencia en resurrección del cuerpo, siguiendo a *Dn* 12, 2, que se acrecienta al prever únicamente la resurrección para «los hijos de la verdad». En otros pasajes de los Himnos se indica que la pertenencia a la Comunidad es, ya, escatológica; y supone haber alcanzado la vida, frente a la muerte del mundo exterior o *Sheol* (3, 19-23; 11, 3-14).

Aunque hemos estado reseñando los libros de esta época en que se refleja la resurrección, hay que dejar constancia de que no todos los deuterocanónicos, apócrifos o pseudoepigráficos hablan de la resurrección y elementos colaterales. Por ejemplo, la *Ascensión de Is* y *Henoc* (eslavo), la silencian; *Asunción de Moisés* y *3 Mac* mantienen la tradición *Sheol*. Otro matiz que puede ser interesante, es el de que salvo en libros donde esté muy clara la influencia helenística, hay que tener en cuenta que no es necesario mencionar la resurrección del cuerpo para que ésta se presuponga.

Aunque incoamos el tema al finalizar el correspondiente a la vida de ultratumba, podemos concluir con un estado definitivo, producido tras el juicio y la resurrección, contemplado en esta literatura intertestamentaria. Sobre la retribución gloriosa de los justos ya hemos dicho bastantes cosas; cabría añadir que, en los apocalípticos, el Paraíso suele situarse en el Monte Sión o Templo, y el Juicio en el séptimo día tras

17. M. DELCOR, F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumran*, Madrid 1977.



la muerte. A los impíos les hemos dejado de lado, al compás de la indeterminación de los textos, que se van a ir ocupando progresivamente del lugar llamado *Gehenna*.

El nombre y lugar ignominioso parecen proceder del culto preexílico a Molok, practicado en el valle de Hinnom (2 R 16, 3; 21, 6; 23, 10; Jr 7, 32; 19, 7 y 32, 35). Aquí se localizó el lugar de las futuras venganzas de Dios sobre los pecadores. A él se refieren 4 Es, Apoc Bar (59, 10), Hen; y múltiples pasajes de la literatura qumránica. Será utilizado mucho, también, en la literatura *midráshica* y llegará al *Talmud* (Tb Rosh 12b y 17a). En todas las referencias existe el fuego, que no es discriminador o purificador como en lo persa, sino elemento de castigo.

La *Gehenna* es un lugar —o más bien un estado o condición— de castigo, para los impíos después del juicio, donde se les niegan los bienes escatológicos —sin paz y expulsados de la tierra— y los mesiánicos —muerte y tinieblas frente a vida y luz—. Además pierden la libertad, simbolizado en estar bajo la espada y las cadenas. De aquí se pueden derivar, por su impacto psicológico, toda una serie de males más concretos y personalizados.

#### PROCEDENCIA DE LA IDEA DE RESURRECCIÓN

En Israel se conocían mitos cananeos sobre la muerte y resurrección estacional de la naturaleza representada por un dios (Tamuz en Babilonia; Adonis; Osiris en Egipto; Baal en Ugarit), como lo reflejan Jr 17, 10; Ez 8, 14 y Zac 12, 11. Como hemos visto, puede subyacer este conocimiento en Os 6, 1s., y puede ser la causa de expresiones contundentes de Job (7, 9s. 21; 10, 21; 14, 18.20; 16, 22) contra la pervivencia, y el obstáculo para la manifestación de la creencia israelita en la resurrección. En cualquier caso tanto la concepción cananea, directa o como medio de la influencia egipcia, como la babilónica, no son más que puro simbolismo carente de connotaciones éticas y restringido a los dioses, nunca a los hombres. Y, por esta razón suele rechazarse por la mayoría de los tratadistas<sup>18</sup>.

Sobre la influencia de la religión persa en la idea de resurrección reflejada en la Biblia se escribió mucho en torno al cambio de siglo (XIX-XX). El *Bundahishn* en persa medio (época sasánida: 224-641

18. «Entre los judíos, la resurrección como toda la vida futura, no ha salido de un mito de la naturaleza, sino de una necesidad vital de religión y de moralidad» (N. SÖDERBLOM, p. 318), cit. por P. VAM IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, p. 418. Por eso en un principio no es universal.

d.C.) enseña explícitamente la resurrección general: primero los huesos de Gayarmatan —primer hombre— y luego todos los demás. Aunque los textos en su redacción definitiva son del s. IX-X d.C., se refieren a material más antiguo, difícil de precisar.

En los llamados *Gathas* —en torno a s. VI-IV a.C.— no se encuentra nada sobre la resurrección. Sí parece haber un juicio personal y privado tras la muerte, cruzando por el puente Cinbat. Se añade otro juicio ordálico por el fuego —que es sabio—, discriminador de buenos y malos. Estos últimos son destruidos. En estos *Gathas*, el destino del cadáver carece de importancia.

En los *Avesta* ya se puede encontrar el ciclo muerte-resurrección-conflagración-juicio universal-lucha última-destrucción de malos y del mal para siempre. Pero este sistema es de fuentes tardías y puede haber sido influenciado de modo diverso<sup>19</sup>.

Algunos autores dicen que Heródoto —*Historia* III, 62— considera la resurrección como perteneciente a la escatología persa. Si es por esa cita, me parece que no hay mucho en qué basarse<sup>20</sup>. También citan a Teopompo, autor del s. III a.C., del que se sabe lo que recoge Diógenes Laercio —s. III d.C.— en su *De Vita Philosophorum* 5, 25.

Todo lo mencionado nos sitúa ante la dificultad de saber qué religión era la persa, cuando dominaban Jerusalén y a los judíos vueltos del exilio. A pesar de lo cual hay autores a favor de una plena influencia o asimilación de la idea de resurrección en la Biblia desde el parsismo; otros autores aceptan la influencia sobre la evolución posterior del judaísmo, o sobre *Daniel* solamente; hasta los que llegan a convertir esa posibilidad en algo muy difícil, o negarla plenamente. Lagrange llegó a defender que son los persas los influidos por los judíos.

La diferencia entre ambas doctrinas es notable. En el parsismo la resurrección es general, reflejo de la purificación total necesaria —por ley natural— del cosmos entero, para que vuelva a ser éste dominio exclusivo del dios de la luz Ahura Mazda; los malos, o se convierten en demonios y acaban aniquilados, o se purifican por el fuego. En el judaísmo se limita —en origen— a ciertas categorías de hombres; y cuando se contempla la de los malos es para hacer posible su juicio y

19. Cfr. P.L. SUÁREZ, *Escatología personal en los Antiguos Persas, XV Semana Bíblica...*, o.c. en nota 7.

20. Cambises había encargado el «asesinato» de Esmerdis, y como le parece que no se ha llevado a cabo, recrimina a Prexaspes. Éste dice que sí ha cumplido, y por lo tanto no puede haberse sublevado Esmerdis contra Cambises... «Ahora bien, si los muertos resucitan, ten por seguro que hasta el medo Astiages va a sublevarse contra tí; pero si... no cabe duda de que contra tí no puede estallar ninguna rebelión, por lo menos promovida por Esmerdis» (HERÓDOTO, *Historia* III, Carlos Schrader [ed.], Madrid 1979, p. 131).

mandarlos a la muerte eterna. Es en definitiva una acción salvadora y libre de Dios, que otorga la retribución y divide el cosmos en dos partes: el mundo de la felicidad eterna y el de la maldición sin fin. Por tanto, parece que en Israel surge de la fe en la justicia de YHWH y en la restauración mesiánica. Difícil de explicar es —admitiendo para la concepción persa la antigüedad que se le puede atribuir, y que hubiera sido adoptada por los israelitas— cómo ha tenido un desarrollo tan lento esa fe en la resurrección universal, y al mismo tiempo tan variado.

A modo de síntesis<sup>21</sup>, puede establecerse el siguiente proceso en el esclarecimiento o desarrollo literario sobre el tema de los sucesos de ultratumba. Están presentes y circulan a lo largo del AT pero de una manera solapada: porque no son describibles de modo gráfico; porque se quiere evitar a toda costa cualquier asomo de culto a los muertos; porque no está claro, ya que suele haber muy poca experiencia... Cuando se desvela es tardíamente: primero restringido al mundo judío, dentro del que se contempla un orden preciso que va de los mártires, pasando a los justos, hasta llegar finalmente a todos, con el castigo incluido. Hasta aquí, el trasfondo político-nacional predomina. Después se hace universal, hayan o no triunfado los interesados en esta vida. Este desvelar, parte habitualmente de un texto canónico —*Is*, *Dn*— y llega a tales extremos, que no sorprende la exclusión canónica de algunos libros.

Respecto a la resurrección individual<sup>22</sup>, parece surgir no de ambientes intelectuales, sino de círculos populares piadosos; se extiende a la diáspora; y de ésta, a través de los libros extrapalestinoses y apocalípticos, a todo el mundo judío.

El hecho de falta de referencias abundantes y claras a la creencia de un más allá, con sus diversas implicaciones, no es suficiente para negar la creencia. Se suele indicar lo primitivo de muchas imágenes bíblicas, encuadrándolas dentro de un ambiente nómada y pastoril, que implica la materialización de los conceptos abstractos, el hacerlos lo más próximos e inmediatos. De ahí, también, la abundancia de los antropomorfismos para referirse a Dios. De ahí que se insista en los largos días sobre la tierra, abundancia de ganados y tierras fértiles... Pero la creencia subyace y aparece a lo largo del AT, lo que permite que no haya excesivos traumas cuando se empieza a explicitar.

No me parece verosímil que en un momento de exilio o reinstauración en el que el judaísmo se contrae para sobrevivir, se fuera a acep-

21. Siguiendo en parte a A. DíEZ MACHO, *La Resurrección de Jesucristo...*, o.c. en nota 4.

22. Cfr. S. DE AUSEJO, *La resurrección escatológica individual en la literatura judía precristiana*, «Estudios Franciscanos» 56 (1955).

tar gratuitamente una creencia de los dominadores de ese exilio, que tampoco está probada por otra parte.

Se pueden dar otras múltiples explicaciones. Por ejemplo, Martin-Achard en *The Anchor Bible*, basa la carencia de datos certeros en la concepción antropológica tradicional de Israel, que se unía al mundo solidario de todo el pueblo como destinatario de la Alianza con YHWH, y que pervivía de generación en generación. Tras los trágicos eventos del exilio, la condición individual reemplaza el *status* anterior, y se relanza con Antíoco, hasta establecer la fe de la esperanza en la última palabra que Dios dice al final. Concluye: «Resurrection, which constitutes the determining backdrop of the NT's gospel, was the fruit of Jewish resistance to the Hellenistic world»<sup>23</sup>. Para ello no ha necesitado influencias externas, bastan ideas fundamentales subyacentes en el AT: el poder de Dios, su justicia, su amor misericordioso y leal en el que se une al piadoso, piden y eclosionan en la vida eterna.

«La fe en la resurrección de los muertos sólo puede ser explicada por una intervención inmediata de Dios en forma de una revelación especial. Las esperanzas de resurrección nacidas en la cultura religiosa del antiguo Oriente fueron, sin embargo, atmósfera favorable para la evolución de esa creencia... La remuneración no puede ocurrir con plena realidad, de no pervivir el hombre corporalmente»<sup>24</sup>. Y ésta debe encuadrarse en la escatología, en el final de los tiempos.

23. Cfr. «Resurrection», *o.c.* en nota 10.

24. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Madrid 1967, § 297.